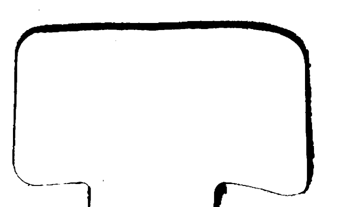


HALMEL

Uber Römisches Recht im Galaterbrief

1895



Über römisches Recht im Galaterbrief.



Eine Untersuchung
zur
Geschichte des Paulinismus

von
Dr. Anton Halmel.

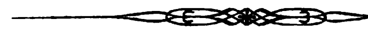


Essen.
Druck und Verlag von G. D. Bädeker.
1895.

Über römisches Recht im Galaterbrief.

Eine Untersuchung
zur
Geschichte des Paulinismus
von

Dr. Anton Halmel.



Essen.
Druck und Verlag von G. D. Bädeker.
1895.

Inhaltsübersicht.

Vorrede.

Die vorliegende Schrift macht den Versuch, einen Ausschnitt aus dem Galaterbrief, welcher — wie bekannt — mit zu den am meisten umstrittenen desselben gehört, auf neue, von der exegetischen „Tradition" abweichende Grundlagen zu stellen.

Wenn nun vorläufig dahingestellt bleiben kann, in wieweit die aus unserer Untersuchung sich ergebenden Schlüsse zwingender Natur sind, so ist vielleicht die Hoffnung nicht unberechtigt, dass wenigstens in der Erklärung einiger Stellen des Galaterbriefes, deren Verständnis bisher unüberwindliche Schwierigkeiten verursacht, ein wirklicher Fortschritt ermöglicht ist.

Es ist wohl der erste Versuch, im neuen Testament die Einwirkung römisch-rechtlicher Gedanken nachzuweisen; wir brauchen deshalb nicht im Besonderen auf die Schwierigkeiten theologischer und juristischer Art hinzuweisen, die sich beim Betreten dieses unbebauten Bodens naturgemäß einstellen. Die Frage, welche Fäden aus der Theologie des Apostels Paulus in den Bereich der griechisch-römischen Vorstellungswelt hinüberleiten, dürfte sich vielleicht nicht mehr ohne weiteres von der Hand weisen lassen.

Wir ziehen aus der Thatsache, dass der Apostel im Galaterbrief, besonders 3_{15} u. $_{16}$ und $4_{1.2}$, specifisch römische Grundsätze aus dem römischen Familien- und Erbrecht kennt und — als ganz bekannte Dinge — zur Erläuterung seiner theologischen Anschauungen verwertet, den Schluss, daß der Galaterbrief in Rom oder Italien, also jedenfalls in zeitlicher Nähe vom Römerbrief, geschrieben sein müsse.

Es ist dasselbe Resultat, zu welchem auch die Vergleichung der theologischen Anschauungen der beiden Briefe wiederum hindrängt, nachdem in der alten Kirche allgemein — freilich auch aus anderen Gründen — Rom als Abfassungsort des Galaterbriefs festgehalten worden. Denn hart ist die Aufgabe, begreiflich zu machen, dass zwei inhaltlich so verwandte Schriftwerke wie der Galater- und der Römerbrief zeitlich weitab von einander liegen sollten.

In der ersten Kaiserzeit ist es nur in Rom oder Italien denkbar, die Besprechung und vergleichsweise Heranziehung römischer Rechtsverhältnisse einfach als ein *κατὰ ἄνθρωπον λέγειν* zu bezeichnen, wie dies Gal. 3 15 ff. geschieht. Wo hingegen römische Bürger — und ausschließlich auf solche hatten die fraglichen Rechtsverhältnisse Anwendung — nur sporadisch wohnten, wie (trotz Colonien und Municipien) in den außeritalischen Provinzen, bliebe eine derartige Ausdrucksweise selbst im Munde eines solchen befremdlich; denn wenn das volle Leben in seiner mannigfaltigen Gestaltung keine Anschauung derartiger Verhältnisse bietet, fehlt auch der treibende Anlass, auf dieselben wie auf etwas Bekanntes oder Selbstverständliches zurückzukommen.

Weiter als in den Bereich der Jurisprudenz des täglichen Lebens führen übrigens die im Galaterbrief nachweisbaren Kenntnisse römischen Rechts nicht mit Nothwendigkeit. Dass die fraglichen Thatsachen auch in den Schriften der Rechtsgelehrten nachweisbar sind, ist von vornherein zu erwarten, denn der sachliche Gegensatz zwischen Volksrecht und Juristenrecht findet im Rechtsleben jener Zeit keinen Raum.

Wie sehr der Apostel mit seinen Erörterungen in der vollen Wirklichkeit des täglichen Lebens fußt, dafür spricht schon deutlich das Gebiet, aus welchem er den Vergleich entnimmt, das römische Erbrecht. Dieses Rechtsgebiet hatte für den Römer bekanntermaßen das aktuellste Interesse. Es hieße darum Sand in die Wüste tragen, sollten wir hier noch die Neigung des Römers

zu Egoismus und Habsucht, die seinem ganzen Privatrecht das charakteristische Gepräge verleiht, des Näheren beleuchten. Dass der Apostel an ein so hervorstechendes Merkmal des römischen Rechtslebens anknüpft, dürfte demnach nicht zufällig sein, entspricht vielmehr ungemein treffend seiner Absicht *κατὰ ἄνθρωπον* zu sprechen.

Ob schließlich diese aus dem Galaterbrief c. 3[15] ff. citierte Ausdrucksweise und die mit ihr zusammenhängende Kenntnis römischer Rechtszustände auf den persönlichen Rechtsstand des Apostels Paulus einen Schluss zulässt, möchten wir hier unerörtert lassen. Mit dem Zugeständnis der abstracten Möglichkeit, dass Paulus römischer Bürger war, ist in der Sache wenig gewonnen, vielmehr liegt die Hauptfrage darin, wie gerade unter dieser Voraussetzung die rechts- und processgeschichtlichen Schwierigkeiten, welche der Bericht der acta bietet, aufgeklärt werden sollen. In der brieflichen Literatur spielt die Überlieferung, dass Paulus das römische Bürgerrecht besessen, keine Rolle; sie ist auch für die Erklärung der Thatsachen, welche den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bilden, schlechterdings kein Postulat.

Letztere haben ihre Bedeutung darin, dass sie die Gewinnung eines festen Punctes für die Chronologie der paulinischen Briefe ermöglichen, der, unabhängig vom Kanon der Apostelgeschichte, auch von den gegen die Zuverlässigkeit der letzteren erhobenen Einwänden nicht betroffen wird. Solange nicht ein solches, von der Apostelgeschichte unabhängiges, chronologisches Merkmal in einem Brief des Apostels sich entdecken lässt, scheinen die noch immer im Vortheil, welche überhaupt auf eine vergleichsweise Zeitbestimmung selbst der großen Paulinen verzichten.

Ein derartiger Pessimismus in der Beurteilung der Sachlage dürfte aber auf die Dauer nicht gerechtfertigt sein.

Wien, im November 1894.

Dr. A. Halmel,
lic. th.

Über römisches Recht im Galaterbrief.

Einleitung.

Die Anschauung, welche der Apostel Paulus über das Verhältnis des alttestamentlichen Gesetzes zum neutestamentlichen Heilsgut vertritt, ist bedingt durch den geschichtlichen Vorgang, durch welchen aus Saulus ein Paulus wurde, die Erscheinung des pneumatischen Christus; mit ihr ist wenigstens im religiösen Entwicklungsgang des Apostels die neue Richtung in entscheidender Weise zum Durchbruch gelangt.

Im Stadium der Hauptbriefe hat das Verhältnis zwischen dem a.t.-lichen Gesetz und dem n.t.-lichen Heilsgut im Allgemeinen *die* Form, dass Paulus zwischen beiden keine unmittelbare Causalität anerkennt, Röm. 3 21, 4 13; diese negative Werthung des Gesetzes bildet im Römer- und Galaterbrief, die hier in erster Linie in Betracht kommen, die Grundanschauung. Der Schriftbeweis, welchen der Apostel hiefür gibt, bewegt sich in beiden Briefen wesentlich im Bereich der gleichen Hauptgedanken; dennoch weist der Schriftbeweis im *Galaterbrief* ein neues Element auf, das, scheinbar von nebensächlicher Bedeutung, sich bisher keine besondere Beachtung zu erringen vermochte, wir meinen das unvermittelte Auftreten der Kenntnis des römischen Rechts Gal. 3 15 ff., 29, 4 1. 2.*)

*) Bei Gal. 4 2 ist der Gebrauch der *Terminologie* des römischen Rechts nur *Steck* (Galaterbrief S. 370) aufgefallen. Steck hat aber u. E. nicht nur die Ausdrücke an dieser Stelle nicht einwandfrei wiedergegeben, sondern auch übersehen, daß sich Anwendung der Terminologie und *materielle* Rechtskenntnis in jenem *ganzen* Bereich des *Galaterbriefs* findet, welchen wir in unserer Untersuchung genauer umgrenzt haben. Den *Ausgangspunct* derselben bildet die im Vorwort erwähnte Beobachtung, zufolge

Höchst concret anknüpfend an das Vorhandensein des πνεῦμα (sc. des Sohnes Gottes Gal. 4 6) und seiner Kräfte bei den Galatern argumentiert Paulus (Gal. 3 2 ff.), dass sie dieselben doch nicht auf Grund des Thuns (der Gesetzeswerke) empfangen, sondern des Hörens (Hinnehmens), welches dem Glauben eigen ist. Auf Grund des Glaubens aber empfieng Abraham die Verheißung, und so empfangen die aus dem Glauben dieselbe mit ihm. Diejenigen, welche die εὐλογία (δικαιοσύνη) auf dem Wege des Gesetzes zu erlangen suchen, stehen vielmehr unter dem Fluch des Gesetzes. Indem Christus durch seinen Kreuzestod die Juden von diesem Fluch befreit, schafft er die Möglichkeit, daß die Heiden*) das πνεῦμα und seine Kräfte empfangen können durch den Glauben (v. 14). Durch diesen, nicht durch das Thun der Gesetzeswerke haben aber auch die Galater jene empfangen (v. 2).

Dieser zum Ausgangspunkt zurückkehrende Beweis bedurfte aber in mancher Beziehung der näheren Ausführung. So war noch die Frage nach dem Zweck und der Stellung des Gesetzes im Verhältnis zur früheren Verheißung offen, nichts darüber gesagt, wie denn die Beziehung zwischen dem einzelnen Gläubigen und Abraham, dem Vater der Glaubensgerechtigkeit, zu denken sei. Das Werk des Christus war in Hinsicht auf das Gesetz beschrieben, über Christus als Träger und Erben der Verheißung Abrahams fehlte die unerlässliche Aufklärung. Die so erforderliche nähere Durchführung des Gal. 3 6

---

welcher Gal. 3 15 den Anfang eines Complexes zusammengehöriger, gleichartiger Rechtsanschauungen darstellt.

Sulze macht (Prot. Kirchenzeitung 1888, S. 978 ff., 981) den Versuch, Weisses Interpolationskritik auf jenen Abschnitt des Galaterbriefs anzuwenden, auf welchen Steck besonders den Beweis der Unechtheit dieses Briefes gründet (Gal. 3 1—4 7; Steck, Galaterbr. S. 52 ff.). Die Bedenken, aus welchen jener Versuch hervorgegangen, lassen sich beheben, wenn der Galaterbrief der Zeit nach hinter den Römerbrief fällt, ein Resultat, auf welches auch die vorliegende Untersuchung abzielt.

*) vgl. auch 4 5.

begonnenen Schriftbeweises gibt der Apostel in dem Abschnitt Gal. 3 15—4 7 unter theilweiser Anwendung der Begriffe und der Terminologie, die seiner Theologie eigen sind, aber gleichwohl ruht der Gal. 3 15 beginnende Beweis als Ganzes auf einer hier in der Gedankenwelt des Paulus neu auftauchenden Erscheinung, die sich mit *κατὰ ἄνθρωπον* ankündigt. Es ist die Kenntnis und Verwendung römischer Rechtsanschauungen zum Zweck eines theologischen Beweises.

In dem von uns herausgehobenen Abschnitte lassen sich die theologischen und juristischen Elemente genau sondern; letztere sind in v. 15—20. 29, und c. 4 1 u. 2 enthalten, alles übrige ist theologisch gedacht. c. 3 21 bildet die beiderseitige Grenze. v. 15 bis 20 spricht der Apostel von *κληρονομία* (hereditas), v. 21 von *ζωή* (*ζωοποιῆσαι*) und *δικαιοσύνη*. v. 18 sagt er juristisch: *εκ νόμου ἡ κληρονομία*, v. 21 theologisch: *ἐκ νόμου ἡ δικαιοσύνη*. v. 29 greift auf den juristischen Gedanken v. 16 zurück, und der juristische Charakter von c. 4 1 u. 2 bedarf ebenfalls keines weiteren Beweises.

Wir geben zunächst eine Übersicht über die in den von uns bezeichneten Abschnitten Gal. 3 15–20. 29, 4 1. 2 in Anwendung gebrachte juristische Terminologie.

ἀθετεῖν 3 15 } rumpere, irritum facere
ἀκυροῦν 3 17 }
διαθήκη 3 15. 17 testamentum
δ. κεκυρωμένη, *προκεκυρωμένη*
ἐπιδιατάσσεσθαι 3 15 insuper mandare
vgl. *προσετέθη* und *διαταγείς* 3 19
λέγειν (*ἐρρέθησαν* 3 16), dicere (promittere) zusagen
κληρονομία, *κληρονόμος* 3 18. 29, 4 1 hereditas, heres
μεσίτης 3 19. 20 mediator, persona interposita
νήπιος 4 1 pupillus u. zw. infans
ἐπί τροποι 4 2 tutores
οἰκόνομοι 4 2 curatores
προ θεσμία 4 2 tempus praestitutum.

Der Gedanke, welcher 4 1 f. auftritt, ist juristisch insofern abweichend von 3 19 (ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα), als dort der Erbe noch gar nicht als vorhanden, hier aber als schon vorhanden, aber noch als unmündig angesehen wird;*) letztere Wendung ist übrigens schon 3 25 vorgebildet. Charakteristisch für die abstract-juristische Art des Beweises ist auch die Weglassung des persönlichen Subjekts in 3 16 (bei ἐρρέθησαν) und 3 19 (bei προςετέθη), da es an diesen Stellen einfach auf den Thatbestand, aber nicht auf die ihn verursachende Person ankommt.

Die Einwirkung des römischen Rechts zeigt sich der Sache nach am auffallendsten 3 16 in der Anwendung der Lehre von der persona incerta auf Testamentsbestimmungen, der Form nach in ἐρρέθησαν, in beiden Beziehungen ferner c. 4 1. 2. Das Nähere gibt die Erklärung.

Galater 3 15–20, 29, 4 1. 2.

ἀδελφοί, ebenso wie 6 18 im Ton liebreicher Zurede; hier wie dort ist die Stellung des Wortes bemerkenswert. κατὰ ἄνθρωπον λέγω wohl als Parenthese aufzufassen. Zu κατὰ ἄνθρ. vgl. bes. 1. Kor. 9 8, Röm. 3 5. Ich rede nach Analogie (unter vergleichsweiser Heranziehung) eines menschlichen Rechtsverhältnisses, um das im Vorausgehenden (3 1 ff.) mit theologischen Argumenten erörterte Verhältnis zwischen Gesetz und Verheißung an den Rechtsanschauungen des bürgerlichen Lebens klar zu machen. Welches Institut im Besonderen gemeint ist, ergibt 15 b.

ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται hebt doch keiner eines Menschen rechtskräftige Erbverfügung auf oder verordnet hinzu (geschweige denn eine Gottes). Sowohl ἀνθρώπου, zu welchem ὅμως unmittelbar

*) Für die Erklärung ist diese Gegenüberstellung von 3 19 und 4 1. 2 nicht belanglos.

gehört (Lipsius gegen Winer u. Meyer-Sieffert) ist betont, als auch κεκυρωμένη. Letzteres ist bisher übersehen worden, weil man nicht beachtet hat, daß v. 16 die Rechtsgültigkeit jenes Actes bewiesen werden soll, durch welchen Gott dem Abraham die ἐπαγγελία zuspricht. Der Apostel sagt v. 15 nicht, welches Merkmal der Rechtsgültigkeit eines Testaments er im Auge hat, sondern nimmt das Vorhandensein desselben einfach an.*) — διαθήκη (vgl. auch Meyer-Sieffert) bedeutet zunächst Willensverfügung überhaupt (διατίθεσθαι verfügen, anordnen), sodann im Besonderen Erbverfügung, Testament; dafür spricht v. 18 κληρονομία hereditas.

οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται. Es ist fraglich, ob der Apostel bei diesen Worten jenen Zeitpunct ins Auge faßt, in welchem der Testator noch lebt, oder ob er denselben bereits als verstorben annimmt. Ist letzteres der Fall, so ist die Bedeutung von οὐδείς natürlich unbegrenzt; im ersteren Fall aber ist der Testator ausgenommen. Diesem nämlich stand es in der That [nach römischem Recht,**) an welches Paulus zufolge v. 16 denkt] frei, entweder sein rechtsgültiges Testament durch ein späteres ungültig zu machen (ἀθετεῖν, ἀκυροῦν v. 17 rumpere, irritum facere, vgl. auch καταργῆσαι v. 17), oder jenes zwar bestehen zu lassen, aber wenigstens rechtsgültige Zusatzbestimmungen zu treffen (ἐπιδιατάσσεσθαι, προστιθέναι v. 19).***) An die

*) Die Interpretation von Meyer-Sieffert: „Die Erbverfügung wird rechtskräftig durch die definitive und förmliche Verfügung des Vermächtnisses" trägt in v. 15 einen Gedanken hinein, den derselbe nicht enthält.

**) J II. 17. 2: Posteriore quoque testamento, quod iure perfectum est, superius rumpitur; dazu Schraders Ausgabe S. 335 f. Vgl. auch D XXXII. 22 pr.: suprema voluntas potior habetur. nemo enim eam sibi potest legem dicere, ut a priore (sc. voluntate) ei recedere non liceat.

***) Holsten übersetzt: „Doch im Gebiet des Menschlichen hebt Keiner seine rechtsgültig gewordene Willensbestimmung auf." Damit ist der Gedanke des Paulus zu abstract gefaßt; denn es handelt sich gar nicht um eine rechtsgültig gewordene Willensbestimmung, sondern concreter um eine in den Formen des Rechts zustande gekommene, also einfach rechtsgültige Erbverfügung. Diese hebt der Testierende bei veränderter Willensrichtung auch dann auf, wenn sie rechtsgültig war, s. ob.

zweite der durch den Text gebotenen Möglichkeiten ist hier zweifellos zu denken und daher zu übersetzen: Keiner stößt um oder verordnet wenigstens hinzu, der Urheber natürlich ausgenommen. Letzteres brauchte der Apostel nicht im Besonderen hinzuzusetzen, da er es als selbstverständlich betrachtete. Für diese Auffassung spricht auch, dass Gott zu der Erbverfügung (*διαθήκη* v. 17), die er mit der Ertheilung der Verheißung ausgesprochen, nachträglich durch die Gesetzgebung Zusatzbestimmungen*) trifft (*προςετέθη, οὐκ ἀκυροῖ*), d. h. in den Bereich der menschlichen Handlungen übertragen, in analoger Weise handelt wie ein Mensch nur bei Lebzeiten.

Die hiemit angeregte Frage ist für das Verständnis der in v. 17 ff. enthaltenen Erörterungen des Apostels über das Verhältnis des Gesetzes zur Verheißung entscheidend. Denn ist der Testator bereits todt oder ist — um diese Annahme in entsprechender Weise auf Gott anzuwenden — die Verheißung die in sich abgeschlossene, rechtsgültige Erbverfügung Gottes, also **gewissermaßen** die eines Todten, der nur diese letzte Erbverfügung hinterlassen, so wirkt das später gekommene Gesetz auf die frühere Verheißung (entsprechend v. 15) juristisch **weder** im Sinne des *ἀθετεῖν*, **noch** des *ἐπιδιατάσσεσθαι*, d. h. Gesetz und Verheißung ständen indifferent neben einander, was allen Ausführungen von v. 19 an widerspricht und bei der in dem ganzen Abschnitt vorausgesetzten Identität des Urhebers des Gesetzes und der Verheißung sich schwer denken läßt.

Ist aber in dem *οὐδείς* v. 15 der Urheber des Testaments nicht ausgeschlossen, m. a. W. kennt Paulus die oben (S. 5) besprochene rechtshistorische Thatsache, so wirkt das später gekommene Gesetz auf die der Zeit nach frühere Verheißung **entweder** im Sinne des *ἀθετεῖν* **oder** nur des *ἐπιδιατάσσεσθαι*.

Ersteres wäre der Fall, wenn die Verheißung nicht die eigentliche, nach gewissen Erfordernissen des menschlichen**) (römischen)

*) Über den Sinn derselben vgl. weiter unten.

**) Der Apostel spricht *κατὰ ἄνθρωπον*.

Rechts errichtete (v. 16), endgültige (v. 18 b) Willenserklärung Gottes an Abraham wäre. Dass sie es aber ist, beweist besonders v. 16. Also macht das später eintretende Gesetz dieselbe — schon nach den Anschauungen des bürgerlichen Rechts — nicht ungültig, sondern verhält sich zu ihr blos wie ein ἐπιδιατεταγμένον. Dies ist es, was Paulus beweisen will, daraus erklärt sich auch, warum er v. 15 überhaupt an die Möglichkeit des ἐπιδιατάσσεσθαι (vonseite des Urhebers der διαθήκη) denkt und warum er v. 19a vom Gesetz den Ausdruck διαταγείς und προςετέθη verwendet.

Das Gesetz ist folgerichtig gemäß der Auffassung des Apostels nur eine Zusatzbestimmung ἐπιδιαταγή zur Verheißung, da Gott, der Urheber des Gesetzes, durch jenes diese nicht aufhob. Das Nähere über diese Zusatzbestimmung in formeller und inhaltlicher Beziehung wird sich im Folgenden ergeben; der judaistische Compromiss zwischen Gesetz und Verheißung ist hiebei — wie gleich bemerkt sein mag — gänzlich ausgeschlossen.

Τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. Bei kaum einem Theil des uns beschäftigenden Abschniftes hat die Exegese Sinn und Ziel der Beweisführung so verfehlt wie hier. Der Grund liegt u. E. zunächst darin, dass zwar jeder Leser gedrängt war anzunehmen, der Apostel wolle gemäß der Andeutung in v. 15 theologische Ideen nach Analogie eines Rechtsverhältnisses klarstellen, dass aber dennoch niemand in concreto untersucht, aus welchem Gebiet des vielgestaltigen allgemeinen Rechtslebens Paulus das Material zur Erläuterung nehmen wolle. Und wenn es — wie sich unzweifelhaft ergeben wird — römische Rechtsinstitutionen und Rechtsanschauungen sind, auf welche der Apostel reflectiert, so ist es doch in mehr als einer Beziehung auffallend, dass er die vergleichsweise Berücksichtigung derselben einfach als ein *κατὰ ἄνθρωπον λέγειν* bezeichnet.

In den Worten *καὶ τῷ σπέρματι* hat *σπέρματι* den Nachdruck, wie im folgenden schon die Ablehnung des Plurals errathen

läſst. Betont iſt auch ἐρρέθησαν, wie ſich ſogleich ergeben wird. Es wurde ferner ſchon oben hervorgehoben, daſs auch κεκυρωμένῃ im vorangehenden v. 15 an betonter Stelle ſteht, und im folgenden v. 17 ſpricht der Apoſtel von einer διαθήκῃ προκεκυρωμένῃ in abermaliger Betonung beider Worte.

Daraus müſſen wir ſchließen, daſs Paulus in dem zwiſchen v. 15 und v. 17 ſtehenden v. 16 von der Errichtung einer διαθήκῃ und von der κύρωσις — dem Merkmal der Rechtsgültigkeit — derſelben geſprochen haben muſs.*) Erſteres geſchieht in den Worten τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι, letzteres in den Worten καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ .... bis Χριστός, u. zw. im Beſonderen in den Worten οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός.

Die an erſter Stelle bezeichnete Wortgruppe iſt nämlich zu überſetzen: Dem Abraham wurden aber [teſtamentariſch oder wenigſtens in der Form rechtsgültiger Willenserklärung] zugeſagt (oder verſprochen, nicht: geſagt, noch weniger: gegeben) die ἐπαγγελίαι. Dieſe Bedeutung von ἐρρέθησαν läſst ſchon der oben reconſtruierte Zuſammenhang errathen, und in der That wird in der juriſtiſchen Terminologie das Wort dicere, λέγειν, bei Rechtsgeſchäften allgemein in der Bedeutung zuſagen (verſprechen u. zw. bei präciſer Unterſcheidung von promittere) zB. D. XXI. 1. 19. 2. D. XXI. 1. 14. 9.**) gebraucht. Zur Form ἐρρέθησαν vgl. Zeitſchr. f.

*) m. a. W. daſs v. 16 als der erwartete Unterſatz zu dem in v. 15 gegebenen Oberſatze eines in den Prämiſſen vollſtändig gegebenen Syllogismus angeſehen werden muſs, wie u. a. Rückert, de Wette, Hilgenfeld und Fricke richtig erkannt. Da dieſen allen aber die juriſtiſche, aus der Sprache des Rechtsverkehres entnommene Bedeutung von ἐρρέθησαν (ſ. ob.) entgieng, ſo waren ſie genöthigt, den Unterſatz als formell verfehlt oder als unvollſtändig (weil διαθήκῃ zu ἐρρέθησαν fehle) zu betrachten, beides, wie die oben folgenden Erörterungen zeigen, mit Unrecht.

Die Ausführungen von Meyer-Sieffert gegen die Faſſung von v. 16 als Unterſatz ſind ſonach verfehlt.

**) In der Bedeutung: beſtimmen, feſtſetzen (auch zu gunſten jemands in einem letzten Willen) D. XXX. 114. 14. Die oben angegebene Bedeutung iſt vorzuziehen. Vgl. auch v. 17.

wissenschftl. Theologie 1882, S. 337 f. (Zimmer). Da Gott ferner, nachdem er die *ἐπαγγελίαι* Abraham und seinem Samen zugesagt, sich auf 430 Jahre einer ähnlichen Willensäußerung enthält, bzhw. überhaupt keine Erbverfügung mehr trifft, so ist die Verheißung — nach Analogie menschlicher Lebensverhältnisse ausgedrückt — gewissermaßen auf den Todesfall des Testierenden (Gottes), also wie ein Testament errichtet.

Die Worte v. 16a wollen sonach einfach besagen: Die Ertheilung der Verheißung an Abraham kommt einer Erbverfügung, einem Testament gleich (natürlich unter entsprechender Einschränkung dieses Terminus bei Anwendung auf Anordnungen Gottes), oder: eine in gewissem Betracht testamentsgleiche Willenserklärung vonseite Gottes hat thatsächlich stattgefunden; daher die Betonung von *ἐρρέθησαν*.

Nun war aber dem Apostel schon aus der Jurisprudenz des täglichen Lebens*) nicht unbekannt, dafs ein Testament, um Gültigkeit beanspruchen zu können, gewissen Rechtsvorschriften Genüge leisten mufste;**) folgerichtig richtet er sonach sein Augenmerk darauf, nachzuweisen, dafs dies bei jener Erbwillenserklärung Gottes an Abraham ebenfalls der Fall war.

Dieser Beweis wird v. 16 in den Worten geliefert: *καὶ τῷ σπέρματι* .... bis *Χριστός*.

Dafs die Worte *καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* für den Beweisgang von besonderer Bedeutung sein müssen, folgt daraus, dafs der Apostel denselben im Folgenden eine ausführliche Erläuterung beifügt. Worin liegt aber das Durchschlagende in dieser Beweisführung? Nach Meyer-Sieffert bringen sie „den wesentlichen Umstand bei, dafs an Abraham nicht bloß, sondern zugleich auch

*) Der muthmaßlichen Quelle seiner in dem ganzen vorliegenden Abschnitt des Galaterbriefes erscheinenden Kenntnis des römischen Rechts.

**) Gaj. inst. II. 144 (D. XXVIII. 1. 4.): si quaeramus, au valeat testamentum, imprimis animadvertere debemus, an is, qui fecerit testamentum, habuerit testamenti factionem; deinde si habuerit, requiremus, au secundum regulas iuris civilis testatus sit.

an seine Nachkommen d. i. an Christum, jene besprochenen Verheißungen ergangen seien. Aus diesem wesentlichen Umstande erhelle ja, daſs jene Erbverfügung nicht etwa eine nur zeitweilige bis zum Gesetz gültige sein sollte."

Aber schon aus der Gegenüberstellung von *σπέρμασιν* und *σπέρματι* ist zu ersehen, daſs der Apostel den Singular bei *σπέρματι* im Besonderen betont, nicht aber die Zusammengehörigkeit von *Ἀβραάμ* mit *καὶ τῷ σπέρματι*; diese Verbindung nahm er einfach herüber, wie er sie vorfand (Gen. 13 15, 17 18, vgl. auch 22 18); die Erklärung von Meyer-Sieffert verschiebt sonach den Schwerpunct der Beweisführung, welcher ausschließlich in *σπέρματι* als Singular ruht.

Die aus der rabbinischen Schriftauslegung entstammende unrichtige Worterklärung von *σπέρμα* und der darauf gebaute Schluſs ist schon von Hieronymus angegriffen worden. Aber zugegeben, daſs Paulus in dieser Beziehung ein Sohn seines Volkes und seiner Zeit war, so ist doch Zweck und Ziel dieser Argumentationsweise noch immer nicht klargestellt.

Da der Apostel v. 25 und 29 den in v. 16 urgierten Singular *σπέρμα Ἀβραάμ* durch den Plural der Christusgläubigen ersetzt*) und auch sonst die collective Bedeutung von *σπέρμα* kennt (Röm. 4 13. 16), so ist schon hieraus zu schließen, daſs eine Erklärung der seit den Kirchenvätern vielumstrittenen Erscheinung auf den bisher betretenen Wegen nicht zu gewinnen sein wird, daſs vielmehr grade die charakteristische Eigenthümlichkeit der ganzen Stelle übersehen und der Zusammenhang von ganz irrigen Voraussetzungen aus construiert worden ist.

Der Grundfehler liegt, wie schon früher erörtert, darin, daſs die in v. 15 liegenden Hinweise auf das Rechtsleben in v. 16 beiseite gelassen wurden; schon der Ersatz von *ἐρρέθησαν* durch *ἐδόθησαν* ist ein sprechender Beweis für diesen Verlauf.

*) Er denkt eben die Möglichkeit, Theilnehmer an der hereditas zu werden, ausschließlich durch Christus vermittelt.

Es ist schon im Vorausgehenden bewiesen worden, dass die Worte *τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι* zeigen sollen, dass mit der Ertheilung der Verheißung an Abraham die Thatsache eines Quasi-Testaments gegeben war. Nun musste aber das Interesse des Apostels — und wir nehmen damit den S. 9 fallen gelassenen Faden unserer Beweisführung wieder auf — darauf gerichtet sein, auch die Rechtsgültigkeit dieser Erbwillensverfügung schon vom Standpunct des bürgerlichen Rechts zu constatieren. So erhalten die Worte v. 16: *καὶ τῷ σπέρματι* bis *Χριστός* im Einzelnen und auch ganz besonders bezüglich ihrer Stellung als Theil eines Beweises vollständige Aufklärung.

Die Rechtsanschauungen, nach welchen Paulus hier argumentiert, sind römisch, und aus dieser Quelle weiß er, dass eine Willensverfügung in der That nach den Regeln des bürgerlichen Rechts (vgl. oben Gaj. II 144) erfolgt und demgemäß rechtsgültig ist, welche die Form hat: *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*,*) dass sie hingegen nicht nach den Regeln des bürgerlichen Rechts erfolgt und daher ungültig ist, wenn sie zugewendet ist: *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τοῖς σπέρμασιν αὐτοῦ*. Im Sing. *σπέρματι* sieht der Apostel nämlich eine concrete, nach individuellen Merkmalen vorstellbare Person, Christus (v. 16 Ende), nach der juristischen Ausdrucksweise eine persona certa, und in diesem Fall ließ sich von hier aus gegen die Rechtsgültigkeit der von Gott dem Abraham zugesprochenen Erbverfügung kein Einwand erheben; dieselbe war demnach auch schon nach menschlichem (römischem) Recht gültig.

Anders stand die Sache, wenn es hieß; *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τοῖς σπέρμασιν αὐτοῦ* (oder wenn *σπέρματι* collective Bedeutung

*) Abgesehen natürlich von sonstigen, hier einfach nicht weiter berührten Erfordernissen für die Rechtsgültigkeit eines Testaments; nur der von Paulus hervorgehobene Punct eignete sich eben zum Vergleich, andere Merkmale würden versagt oder denselben unmöglich gemacht haben. Ähnliches gilt unten vom Codicill.

hat, was sich nicht bezweifeln läſst, aber vom Apostel nicht berücksichtigt wird). Unter *σπέρματα* in pluraler (bzhw. *σπέρμα* in collectiver) Bedeutung lassen sich nämlich nicht concrete Personen nach individuellen Merkmalen denken (abstract „Nachkommen“), dieselben sind vielmehr nach juristischer Terminologie personae incertae.*) Diesen fehlte aber nach römischem Recht die testamenti factio passiva, vgl. Ulp. XXII. 4 (Gaj. II 242):**) incerta persona heres iustitui non potest; denn certum consilium debet esse testantis.

Die dem römischen Rechtsleben entnommene Thatsache, daſs Testamente, welche die Erbeinsetzung von personae incertae enthalten, ungültig sind, verwendet demnach der Apostel Paulus dazu, um die Einsetzung Abrahams und seines Samens (sing.) zu Erben der Verheiſsung schon nach den Rechtsgrundsätzen des täglichen Lebens als zu Recht erfolgt und daher rechtsgültig zu erweisen.***)

---

*) Gaj. II 238 (cf. II 287, Ulp. XXIV. 18. XXII. 4.): incerta videtur persona, quam per incertam opinionem animo suo testator subicit; im Anschluſs hieran und in schriftstellerischer Abhängigkeit J. II. 20. 25: Incerta persona videbatur, quam incerta opinione animo suo testator subiciebat.

**) *Χριστός* muſs daher der individuell gedachte, persönliche („historische“) Christus sein (persona certa). Andere (mystische) Fassungen wie: Christus und seine Kirche (Augustin, Beza) oder gar: die Kirche (Calvin) führen ebenfalls zum Begriff der persona incerta und sind daher unhaltbar.

Daſs Paulus sich gleichwohl das Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu Christus vom Standpunct seiner Theologie mystisch denkt, ändert nichts an der Notwendigkeit *Χριστός* v. 16 in exact iuristischem Sinn zu interpretieren. Dafür spricht auch der Gegensatz von *ἑνός* und *πολλῶν*.

***) Es bedarf nach dem Bisherigen keines Beweises, daſs durch Streichung irgend eines Theiles von v. 16 (Cramer, Weiſse) der Nerv der Argumentation durchschnitten würde. v. 16 enthält das durchschlagende Hauptargument für den Erweis der unumstöſslichen Geltung der Verheiſsung, welcher das Ziel der ganzen Erörterung von 15—29 bildet. Mit v. 29: *Χριστοῦ, τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα, κατὰ ἐπαγγελίαν* (betont) *κληρονόμοι* kehrt der Apostel auf den Wortlaut von v. 16 zurück und läſst hieraus erschlieſsen, daſs auch der Inhalt desselben für den ganzen Beweisgang von entscheidender Bedeutung sein muſs. Eine ähnliche Erscheinung wie v. 29 läſst sich auch v. 18b u. 19 nachweisen; auch hier zeigt der Rückgang auf v. 16, daſs dieser v.

Wie steht es dann aber mit den *σπέρματα*, den leiblichen Nachkommen Abrahams? Diese sind nur unter der Voraussetzung Erben der Verheißung, dass sie *σπέρμα* d. h. Christusgläubige (v. 29, 26), *ἐκ πίστεως* Söhne Abrahams werden, indem sie aufhören vom Thun der Gesetzeswerke ihre Rechtfertigung vor Gott zu erwarten (vgl. auch v. 7, 9 ff.).

17. *τοῦτο δὲ λέγω* folgendes aber meine ich. Nach den Worten *καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* in v. 16 hatte der Apostel schon den Schluss aus v. 15 als Ober- und v. 16 (bis *σπέρματι αὐτοῦ*) als Untersatz gezogen, war aber durch die wichtige Erläuterung v. 16: *οὐ λέγει κ. τ. λ.* abgebracht worden, denselben wirklich mitzutheilen. Was er mit *τοῦτο δὲ λέγω* einleitet, ist bereits eine Anwendung dieses (in Gedanken vollführten) Schlusses*) auf das Verhältnis zwischen Verheißung und Gesetz. *διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυροῖ εἰς τὸ καταργῆσαι*

---

den Schlüssel zum Verständnis des von juristischen Gesichtspuncten getragenen Abschnittes v. 15—20 u. 29, 4 1—2 enthalten muss.

In Luther's Urtheil über das von Paulus Gal. 3 16 geübte Beweisverfahren („zum Stich zu schwach") hat offenbar der Theologe den Juristen verschlungen.

*) Derselbe hat folgende Gestalt:

v. 15 Obersatz: Schon eines Menschen rechtsgültige Erbverfügung stößt niemand um oder verordnet hinzu (der Urheber natürlich ausgenommen).

v. 16 Untersatz: Die Ertheilung der Verheißung an Abraham vonseite Gottes erfolgte in der Form einer rechtsgültigen Erbverfügung (vgl. oben die Erkl. von v. 16).

Schluss: Die Verheißung stößt niemand um oder verordnet etwas hinzu, der Urheber, Gott, wiederum ausgenommen; denn derselbe stößt zwar die Verheißung nicht um, verordnet aber thatsächlich das Gesetz hinzu (*προςετέθη οὐκ ἀκυροῖ*). Nur wenn Gesetz und Verheißung den gleichen Urheber hatten, konnte die Frage entstehen, ob die frühere Verheißung oder das spätere Gesetz als der eigentliche Erbwille Gottes anzusehen sei. Der Beweis ruht wiederum durchweg auf römisch-rechtlichen Gründen. Vgl. d. Erklärung.

τὴν ἐπαγγελίαν. — Eine von Gott vorher rechtskräftig gemachte Erbverfügung hebt das 430 Jahre nachher gekommene Gesetz nicht auf, um die Verheißung zu nichte zu machen. *διαθήκη προκεκυρωμένη* Erbverfügung, Testament, wozu schon die örtliche Nähe von *κεκυρωμένη διαθήκη* v. 15 zwingt. Dass Meyer-Sieffert v. 15 die richtige Bedeutung Erbverfügung annimmt und v. 17 grundlos ablehnt, erklärt sich wiederum daraus, dass er das Vorhandensein einer *διαθήκη* in v. 16 vergebens gesucht. Dass sie vorhanden, zeigt unsere Erklärung von v. 16 im Allgemeinen und *ἐρρέθησαν* im Besonderen. *προκεκυρωμένη* (vgl. *μετά*) heißt die Erbverfügung, da sie der Zeit nach vor dem Gesetz getroffen wurde.

ὁ νόμος οὐκ ἀκυροῖ das Gesetz hebt nicht auf. Die Stellung dieser Worte im Beweisgang ist vielfach missverstanden worden. Sie sollen nämlich nicht die Annahme abwehren, als ob durch das Gesetz die Verheißung nicht aufgehoben werden könnte, sondern sie constatieren einfach, dass das Gesetz die Verheißung thatsächlich nicht aufhebt, d. h. dass im Gesetz sich keine Äußerung findet, aus welcher geschlossen werden könnte, dass Gott hiemit die Verheißung (die *διαθήκη προκεκυρωμένη*) aufhebe.*) Unrichtig fassen daher Lipsius („Willensverfügung, welche durch das Gesetz nicht ungültig gemacht werden kann"), Weizsäcker („die rechtskräftig gemachte Verfügung kann nicht aufheben"), Grafe („die dem Abraham zu Theil gewordene erste Offenbarung kann unmöglich durch das spätere Gesetz aufgehoben werden) u. a. den Sinn der Stelle, indem sie — im Widerspruch mit dem klaren Wortlaut — die Möglichkeit einer Aufhebung der Verheißung durch das spätere Gesetz abgewehrt finden, während grade im Gegentheil die Wirklichkeit dieser Aufhebung verneint (*οὐκ ἀκυροῖ*), die Möglichkeit hingegen offen gelassen ist.

*) Dass die Gesetzgebung auch juristisch (*κατὰ ἄνθρωπον*) betrachtet keine Maßnahme vonseite Gottes darstellt, aus welcher die Aufhebung der vorangehenden Erbverfügung (der Verheißung) gefolgert werden könnte, zeigt Paulus v. 18.

Daſs nun Paulus eine ſolche von rechtswegen dargebotene Möglichkeit kennt und offen läſst, iſt begreiflich, da er ſich mit römiſch-rechtlichen Gedanken vertraut zeigt und mit denſelben argumentiert (*κατὰ ἄνθρωπον λέγω* v. 15); demgemäß weiß er aber, daß ein ſpäteres Teſtament ein früheres thatſächlich aufhebt (vgl. d. Anmerkung S. 5). Wenn alſo der *νόμος* eine *διαθήκη κεκυρωμένη* wäre, würde er die *ἐπαγγελία* (die *διαθήκη προκεκυρωμένη*) aufheben; nun aber hebt er ſie (wie der Apoſtel v. 17 ſagt) nicht auf (*οὐκ ἀκυροῖ*); alſo iſt er ſeiner rechtlichen Natur nach kein Teſtament (v. 18), ſondern nur eine Zuſatzbeſtimmung irgendwelcher Art zu dem allein gültigen erſten Teſtament, nämlich der Verheißung (*προςετέθη* v. 19).

Die Argumentation hat demnach im Anſchluſs an den Text folgenden Gang: *διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ νόμος οὐκ ἀκυροῖ* (v. 17), [*ἀλλὰ*] (*τῶν παραβάσεων χάριν*) *προςετέθη*, *ἄχρις οὗ ἔλθῃ κ. τ. λ.* (v. 19). Der Zuſatz *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* zu *διαθήκη προκεκυρωμένη* iſt vom Apoſtel mit Abſicht gemacht worden, aber nicht um damit zu ſagen, daſs das Geſetz nicht von Gott ſtamme, ſondern nur, um die Bedeutung der erſten Erbverfügung Gottes als einer unabänderlichen noch mehr zu betonen,*) folgendermaßen: Wenn Gott ſelber vorher eine rechtsgültige (alſo unabänderliche) *διαθήκη* errichtet, ſo wird er dieſelbe doch nicht durch eine ſpätere *διαθήκη***) ungültig machen, denn das würde auf einen unhaltbaren Dualismus in den Entſchließungen Gottes hinweiſen. Wenn Gott alſo ſpäter das Geſetz gibt, ſo hebt er damit nicht ſeine eigene frühere, unabänderliche Willensentſchließung auf — denn da mit dem Geſetz keine *κληρονομία* hereditas verbunden iſt, ſo iſt es ſeinem Weſen nach gar keine *διαθήκη* (Teſtament, v. 18) — ſondern macht mit dem Geſetz nur eine Zuſatzbeſtimmung (*προςετέθη*), die nur von vorübergehender Bedeutung (*ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα*) iſt, ihren Anlaſs nur in der menſchlichen Schwachheit

*) vgl. auch die Anmerkung zu v. 16 S. 12.

**) das Geſetz könnte eine ſolche ſein.

(*τῶν παραβάσεων χάριν*) und ihrer Tendenz nach der unabänderlichen Verheißung nicht nur nicht widerspricht, sondern immerwährend auf die Nothwendigkeit ihrer Erfüllung hinweist.

Dass das Gesetz die Verheißung *οὐκ ἀκυροῖ*, beweist der Apostel in der Zwischenerörterung v. 18: *εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας· τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός*. Aus den Schlusswörtern folgt der Gegensatz: also kommt (*γίνεται*) die *κληρονομία* (hereditas) nicht aus dem Gesetz.

Gott schenkt dem Abraham die *κληρονομία* auf dem Wege der Verheißung (*δι' ἐπαγγελίας*); sie wird ihm also geschenksweise, aus freier Entschließung zutheil.

Wenn die *κληρονομία* aber *ἐκ νόμου* erfolgen sollte, könnte sie nur *ἐξ ἔργων νόμου* erreicht werden, d. h. auf Grund eigenen Thuns.

Was aber jemand durch eigenes Thun erwirbt, erwirbt er nicht geschenksweise (vgl. Röm. 4 4), nicht durch die freie Willensentschließung, wie sie der Testierende übt.

Das ureigene Wesen des Gesetzes, das ausschließlich auf den Lohn menschlichen Thuns abzielt, widerspricht sonach der Möglichkeit, mit demselben (sc. mit der Erfüllung desselben) eine Erbeinsetzung (*κληρονομία*) verbunden zu denken*) — denn Lohn ist nicht Erbschaft.

Demnach kann das Gesetz nicht, wie die Ertheilung der Verheißung, juristisch als eine *διαθήκη* (Testament) aufgefasst werden, weil ihm das erste Merkmal eines Testaments, die heredis institutio, nicht zukommt;**) das Gesetz lässt sonach, da es überhaupt keine Erbeinsetzung enthält, jene erste und einzige *διαθήκη προκεκυρωμένη* nach ihrer Materie (= Erbeinsetzung) unverändert bestehen (*οὐκ ἀκυροῖ*), es ist ein Zusatz, freilich

---

*) und in der That hat Gott nach v. 18 (Ende) auch keine damit verbunden.

**) Gaj. II 229 (vgl. Ulp. XXXIIII 15): testamenta vim ex institutione heredis accipiunt, et ob id velut caput et fundamentum intelligitur totius testamenti heredis institutio.

ausschließlich formeller Art, dessen Zweck und Bedeutung sich v. 19 näher erschließt.

Auch vom Standpunct der Judaisten, welche Paulus hier bekämpft, ist das Gesetz ein Zusatz zur Verheißung. Der Widerspruch in dem Compromiss, welchen sie zwischen beiden schlossen, bestand jedoch nach der Meinung des Apostels darin, dass sie neben der Annahme der Verheißung auch die Erfüllung des Gesetzes zur Erlangung der *κληρονομία* verlangten, demnach beide materiell gleichwertig ansahen und infolge dessen auch ihre innere Beziehung sich positiv dachten.

Indem nun Paulus mit juristischen und theologischen*) Mitteln die Verheißung als unumstößlich zu erweisen bestrebt ist,**) bleibt aber doch das Gesetz als geschichtliche („brutale") Thatsache bestehen, mit welcher die Judaisten argumentierten (*τί οὖν ὁ νόμος;*). Dass es ebenfalls wie die Verheißung eine heilsgeschichtliche Veranstaltung Gottes ist, kann der Apostel nicht in Abrede stellen, und so sieht er unter dem Druck der Thatsachen im Gesetz — wie die Judaisten — eine Zusatzbestimmung zur Verheißung, aber nun nicht materieller — wie jene —, sondern ausschließlich formeller und negativer Art, also ohne Rückwirkung auf den wesentlichen Inhalt der Verheißung, die Erbeinsetzung.

In Übersicht ist das Ergebnis der bisherigen Erörterung folgendes:

1) Das Erbe (*κληρονομία*) kommt aus der Verheißung, jener ersten *διαθήκη προκεκυρωμένη* Gottes, und nicht aus dem Gesetz (v. 18). Das Gesetz enthält keine Erbeinsetzung, ist demnach keine *διαθήκη* (Testament) und hebt sonach jene erste testamentarische Willensäußerung eines und desselben Urhebers (Gottes) nicht auf,***) sondern ist nur eine spätere Zusatzbestimmung zu derselben.

*) letztere vor v. 15 u. nach 20 ff. bis 28.

**) vgl. die Anmerkung zu v. 16 S. 12.

***) es müsste sonst ebenfalls eine *διαθήκη* (Testament) sein.

2) Die Substanz jener ersten testamentarischen Willensäußerung Gottes ist die Erbeinsetzung; mit dem Gesetz, der späteren Willensäußerung Gottes, ist eine Erbeinsetzung nicht gegeben, also ist das Gesetz mit der Verheißung inhaltlich nicht gleichwertig. Da es demnach — juristisch betrachtet — am Inhalt der *διαθήκη προκεκυρωμένη* (d. i. der Erbeinsetzung) nichts ändert und nach 1) nur eine Zusatzbestimmung zu derselben ist, so kann es nur eine solche formeller, aber nicht materieller Art sein.

Eine Zusatzbestimmung zu einem der Zeit nach vorangehenden Testament läßt sich juristisch aber nur in der Form eines Codicills denken. Zu dem gleichen Ergebnis gelangen wir auch, wenn wir einerseits die Thatsache, dass aus dem Gesetz nicht die hereditas (*κληρονομία*) kommt (v. 18), und andererseits den Rechtssatz beachten: codicillis heres non instituitur (Gaj. II 273, Ulp. XXV 11), codicillis hereditas neque dari neque adimi potest (J. II. 25. 2).*)

Wenn der Apostel sonach die Verheißung einem Testament (v. 16) und das Gesetz nur einem Codicill gleichstellt,**) so ist das gegenseitige Verhältnis derselben zunächst nur formell festgestellt, aber das Ziel, um dessenwillen der ganze Beweisapparat in Bewegung gesetzt wurde, nämlich der Verheißung

*) Ganz dasselbe gilt auch vom Gesetz im Verhältnis zur Verheißung. Denn mit dem Gesetz ertheilt Gott weder eine *κληρονομία* (v. 18 b) noch benimmt er mit demselben eine früher gegebene (die Verheißung), da das Gesetz die frühere Verheißung nicht aufhebt (v. 17).

Das Recht der Codicille kam nach einer unverdächtigen Nachricht (J. II. 25 pr.: ante Augusti tempora constat ius codicillorum non fuisse, vgl. übrigens z. St. auch den Institutionencommentar des sog. Theophilus) erst in der Zeit des Kaisers Augustus auf. Dass der Apostel Paulus diese verhältnismäßig junge Erscheinung des römischen Rechtslebens kennt, dürfte für Rom wohl nicht auffallend sein.

**) Die letzteres bezweifeln, müssen gegen den Wortlaut des Textes auch bezweifeln, dass die Ertheilung der Verheißung an Abraham (v. 16) einer *διαθήκη προκεκυρωμένη* (v. 17) gleichkam. In beiden Fällen begnügt sich der Apostel eben mit einem Hauptmerkmal.

schon nach menschlichen Rechtsanschauungen (*κατὰ ἄνθρωπον*) die Überlegenheit über das Gesetz zu sichern, ist erreicht, u. zw. wiederum durch das Mittel römischer Rechtsanschauungen.

Eine vollständige Durchführung dieses Vergleiches zwischen Gesetz und Codicill liegt aber ebensowenig in der Absicht des Apostels, als er denselben bei Gleichstellung von Verheißung und Testament (v. 16) geliefert. Hatte er dort nur auf das Merkmal der Rechtsgültigkeit eines Testaments Gewicht gelegt und alle anderen Beziehungen, die sich nicht zum Vergleiche eigneten, ja denselben überhaupt undurchführbar gemacht hätten, beiseite gelassen (vgl. d. Anmerkung S. 11), so genügt es ihm hier für seinen Zweck, das Merkmal der rechtlichen Inferiorität des Codicills gegenüber dem Testament auf die im Allgemeinen untergeordnete Stellung und vorübergehende*) Bedeutung des Gesetzes im Verhältnis zur Verheißung anzuwenden.

τῶν παραβάσεων χάριν προςετέθη ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, die Worte: „um der Übertretungen willen" bilden in den juristischen Erörterungen v. 15–20 das einzige Trümmerstück theologischer Art. Der Zweck des Gesetzes: „die im Menschen ruhende Sündenpotenz actuell werden zu lassen", läßt sich nur aus den parallelen, in sich geschlossenen, Ausführungen des Römerbriefes verstehen, die dem Apostel aus der Erinnerung

---

*) Dieses Moment bildet den Gegensatz zur Unumstößlichkeit der Verheißung. Als Codicill müßte nun aber das Gesetz von Rechtswegen an den Erben (der Verheißung) gerichtet sein. In dem vom Apostel für Gesetz und Verheißung angenommenen Verhältnisse war das aber nicht möglich, weil der Erbe (der Verheißung, Christus) noch nicht zur Zeit der Gesetzgebung da war (*ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα* 3 19); also bedurfte Gott eines Mittlers, in dessen Hand er das Gesetz als vorübergehende Übergangsbestimmung auf so lange legt, bis der Erbe selber kommt und die weitere Ausführung dieser interimistischen Anordnung überflüssig macht. Schon von hier aus ergibt sich, daß Moses in 3 19 auf keinen Fall Mittler genannt wird, weil er das Gesetz zwischen Gott und Volk vermittelt; entscheidend gegen eine solche Auffassung ist 4 2 die analoge Stellung der *ἐπίτροποι*.

vorgeschwebt haben müssen.*). Das dort gewonnene Ergebnis konnte er in der vorliegenden Gelegenheitsäußerung auf die kürzeste Form bringen, weil er planmäßig nicht eigentlich den Zweck des Gesetzes, sondern das untergeordnete Verhältnis desselben zur Verheißung und in letzter Linie die Unumstößlichkeit der letzteren nachweisen will.

προςετέθη natürlich von Gott. Letzteres ist wie bei ἐρρέθησαν v. 16 weggelassen, was in beiden Fällen sich aus der juristischen Argumentationsweise erklärt, zufolge welcher v. 16 einfach das Factum der rechtsgültigen Testamentserrichtung,**) v. 19 die Thatsache der Zusatznatur des Gesetzes betont werden soll ohne Rücksicht auf den Urheber beider. In προςετέθη schien ein Widerspruch zu v. 15 zu liegen,***) daher die Lesart ἐτέθη (die verwandten F, G; Clem., Orig. it. vulg.); προς wirkt in διαταγείς noch nach, daher schrieb Paulus nicht — wie man aus ἐπιδιατάσσεται v. 15 erwarten müsste: ἐπιδιαταγείς.

ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται: der Same, welchem die Verheißung zugesprochen worden ist (vgl. v. 16). Vor der Ankunft des Erben ist die Verheißung hereditas iacens; sobald aber diese angetreten ist, ist es mit der Geltung des Gesetzes vorbei. Aus dieser blos temporären Geltung desselben ergibt sich im Gegensatz zur unabänderlichen Gültigkeit der Verheißung seine nur untergeordnete Bedeutung. Dasselbe folgt auch aus der Art und Weise, wie es zustande kam: διαταγεὶς δὲ

*) v. 22a u. 23 erhalten ihre Erklärung gleichfalls nur aus dem Römerbrief. Nach v. 26 führt der Gedankengang unmittelbar auf v. 29, während v. 27 (u. 28) eine Digression enthält, die nach 26 ganz unvermittelt auftritt und der Beweisführung in dem ganzen vorangehenden Abschnitt gänzlich fern liegt. Für den in v. 16 geforderten Gedanken war es ausreichend, zu zeigen, dass der Christusgläubige durch den Glauben σπέρμα Abrahams und sonach κληρονόμος wird. Die v. 17 enthaltene Bemerkung über die Taufe erklärt sich nur aus dem Römerbrief, wo dieselbe aus dem Zusammenhang der Erörterung organisch herauswächst.

**) v. 16 ist dies besonders klar, da dort eine propositio minor vorliegt.

***) die Unrichtigkeit dieser Annahme ist bei der Erklärung von v. 16 gezeigt worden.

ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. Das aus v. 15 zu erwartende ἐπιδιαταγείς wird unter der Einwirkung des προς (in προσετέθη) zu διαταγείς. Die Worte weisen demnach auf das Ende von v. 15 zurück und stehen in Gegensatz zu v. 16 (Anfang), welcher die propositio minor zu 15 bildet (s. oben). Dieser Gegensatz zwischen unmittelbar und mittelbar läßt sich bis in Einzelheiten verfolgen. Bei δι' ἀγγέλων dürfte der Gedanke an rabbinische Tradition nicht abzuwehren sein; ist ja doch auch der Schriftbeweis v. 16 (σπέρμα) rabbinisch.*)

Daß unter dem vieldeutigen μεσίτης v. 19 Moses zu verstehen ist, scheint uns sicher. „Jedenfalls kommt es nicht auf die Person des Moses (der Artikel fehlt), sondern auf seine Qualität als Mittler an" (Lipsius). In welcher Beziehung konnte aber Moses nach dem Zusammenhang vom Apostel Mittler genannt werden? Und wenn die Bedeutung dieses Wortes klargestellt, was sollte damit über die Stellung des Gesetzes gesagt sein?

Heute gilt wohl allgemein die Auffassung, daß Moses diesen Beinamen als Vermittler des Gesetzes zwischen Gott und Volk erhält. Die Bedeutung des μεσίτης wird dann weiter dahin bestimmt, daß hiemit ein Vermittler „zwischen zwei contrahierenden Parteien" gemeint sei. Diese Auffassung beruht auf dem Irrthum, als ob irgendwo in dem ganzen Abschnitt Gal. 3 15–4 7 von der Errichtung eines Contracts oder eines ihm vergleichbaren Rechtsverhältnisses auch nur eine Andeutung sich fände. Vielmehr drehen sich alle Gedanken dieses ganzen Abschnittes um die Errichtung einer διαθήκη (Testament)**) und die damit zusammenhängende κληρονομία (hereditas), vgl. 3 15. 29, 4 1. 7, also eine einseitige Willenserklärung. Und vom jüdischen Volke als mitcontrahierender

*) Da διαταγείς unmittelbar mit ἐν χειρὶ μεσίτου zu verbinden ist („angeordnet zu Handen eines Mittlers"), so liegt in δι' ἀγγέλων kaum mehr als eine gelegentliche, der rabbinischen Theologie entstammende Bemerkung, während der Nachdruck auf μεσίτου ruht, wie das Folgende zeigt.

**) nur diese Bedeutung hat das Wort hier, vgl. d. Erklärung von v. 16 f.

Partei findet sich an unserer Stelle keine Erwähnung; wir sagen, mit vollem Recht. Denn nach dem Wortlaut des Textes ist das Gesetz ebenfalls nur eine einseitige Willenserklärung, die als interimistische Zusatz- und Nachtragsbestimmung zur unumstößlichen ersten *διαθήκη* (Verheißung) nur so lange dauert, bis der Erbe der *διαθήκη* kommt (v. 19 *προςετέθη* sc. von Gott, vgl. d. Erkl., *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα*).

Das Charakteristische am Gesetz gegenüber der Verheißung liegt sonach nach der Meinung des Apostels nicht darin, dass es nicht ebenfalls eine **einseitige** Willenserklärung Gottes, sondern darin, dass es eine untergeordnete, weil interimistische ist. Der Hauptfehler der bisherigen Exegese unserer Stelle ist u. E. darin begründet, dass sie letzteres zwar richtig erkannte, ersteres aber übersah,*) wodurch eine gänzliche Verkennung des mit *μεσίτης* bezeichneten Begriffsinhaltes unvermeidlich wurde.

Wenn nun aber nach unserer Erklärung das Gesetz thatsächlich eine einseitige Willenserklärung Gottes ist wie die Verheißung, in welcher Gedankenverbindung konnte der Apostel auf die Idee eines Mittlers des Gesetzes kommen? Wenn Moses ferner hier nicht als Vermittler des Gesetzes zwischen Gott und Volk in Betracht kommt, in welchem Sinn ist er dann *μεσίτης*?

Wir erinnern zunächst daran, dass nach v. 16 Gott die Verheißung Abraham und seinem Samen (Christus) zuspricht. 430 Jahre später ist aber dieser Erbe noch nicht gekommen, die Erbschaft (= Glaubensgerechtigkeit) daher eine **hereditas iacens**. In der Absicht, diesen Zustand noch anhalten zu lassen, gibt Gott das Gesetz als eine Nachtragsbestimmung von interimistischer Geltung (v. 19 *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται*) auf so lange, bis der Erbe der Verheißung kommt.

*) vgl. auch unsere Erklärung von v. 15: *ἐπιδιατάσσεται*.

Da nun die Gesetzgebung — wie eben erwähnt — in eine Zeit fällt, in welcher der Erbe noch nicht da ist (die Zeit der hereditas iacens), so bedarf Gott, um für diesen vorübergehenden Zwischenzustand Anordnungen treffen zu können, eines Mittlers, in dessen Hand (ἐν χειρί) er dieselben (scil. das Gesetz, das sich als eine Übergangsbestimmung auf den Zustand der Erfüllung hin darstellt) auf so lange legt, bis der verheißene Erbe kommt und ihre weitere Geltung und demnach auch die Mittlerschaft abthut.

Demnach ist Moses (v. 19) nicht Mittler (Vermittler) des Gesetzes zwischen Gott und Volk, sondern **Mittler („Träger“*) des Gesetzes für die zwischen Verheißung (Abraham) und Erfüllung (Christus) liegende Zwischenzeit,****) und hier ist die Stelle gegeben, wo der Begriff des „Mittlers auf Zeit“ übergeht in den Begriff des Repräsentanten.

Denn indem Moses als Mittler zwischen den zwei eben genannten Zeitgrenzen das Gesetz in seiner Hand trägt, steht er zugleich als Repräsentant desselben (da das Gesetz den zwischen Verheißung und Erfüllung liegenden Zeitinhalt ausmacht) in der Mitte zwischen Abraham, dem Vater (Repräsentanten) der Verheißung, und Christus, dem Erben derselben, dem Repräsentanten der Erfüllung, ebenso wie das Gesetz in der Mitte zwischen Verheißung und Erfüllung steht.

So läßt sich auch verstehen, wie der Apostel im Folgenden wegen der inneren Beziehung, die zwischen einer Sache und den dieselbe repräsentierenden Personen besteht, den Zustand unter dem Gesetz einmal durch die Sache (das Gesetz), dann wieder durch die Thätigkeit der den Charakter des Gesetzes repräsentierenden und verbildlichenden Personen bezeichnet.

*) διαταγεὶς ἐν χειρὶ μεσίτου.

**) Wir erinnern hier an die Vermuthung Gottfried Hermann's (De P[i] epistolae ad Gal. trib. primis capitibus 1832, zu 3 19), Paulus habe Moses möglicherweise deshalb als μεσίτης bezeichnet, weil er zwischen Christus und der Verheißung in der Mitte stehe.

In der That kann ja kein Zweifel darüber bestehen, daſs nach der Meinung des Apostels der Zustand ὑπὸ νόμον sich mit dem Zustand ὑπὸ παιδαγωγόν (3 24 f.) und ὑπὸ ἐπιτρόπους (4 2) vollkommen deckt, und daſs diese Worte wiederum nur ein anderer, concreterer Ausdruck für den Zustand ὑπὸ μεσίτην sind.*) Demnach darf man die Sache (den νόμος) nicht mit den Personen (παιδαγωγός, ἐπίτροποι, μεσίτης) identificieren (gegen Holsten's Gleichsetzung des Gesetzes und des Mittlers).

Indem wir im Bisherigen die concret-historische (auf lev 26 46 fuſsende) Deutung des μεσίτης als des Gesetzesmittlers zwischen Gott und Volk ablehnen und durch die abstract-theologische (Moses der Träger, Repräsentant des Gesetzes und als solcher erst μεσίτης, persona interposita) ersetzen, wollen wir noch eine Thatsache betonen, die ebenfalls für unsere Deutung spricht. Die Auffassung nämlich, welche der Apostel v. 16 von Abraham vertritt, ist gleichfalls nicht die concret-geschichtliche (Abraham der Vater des jüdischen Volkes), sondern die abstract-theologische (Abraham der Vater der Glaubensgerechten); eine u. E. schwerwiegende Analogie.

V. 20 ὁ δὲ μησίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν: der Mittler (seinem Begriff nach) ist eines Einzigen nicht,**) Gott aber ist ein Einziger, eine weitere — auf dem in v. 19 eingeführten Begriff des μεσίτης ruhende — Erläuterung des Gedankens, daſs das Gesetz zur Verheiſsung nur **vorübergehend** hinzugefügt wurde ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ

---

*) Denn der παιδαγωγός und die ἐπίτροποι sind μεσῖται in dem von uns nachgewiesenen Sinne: Mittler auf Zeit, Mittler (im allgem. personae interpositae) zwischen zwei Zeitgrenzen, Repräsentanten für die Zeit der vorübergehenden Unselbständigkeit und Unmündigkeit, ebenso wie Moses — mit Rücksicht auf die vorübergehende Geltung des in seiner Hand befindlichen Gesetzes — Mittler zwischen Verheiſsung (Abraham) und Erfüllung (Christus) ist.

In ἐπίτροποι (4 2) ist der Grundgedanke nach seiner juristischen Seite klarer erkennbar als in dem abstracten μεσίτης (3 19 f.).

**) d. h. wo ein Einziger ist, ist ein Vermittler ausgeschlossen.

*σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται.**) Hatten wir v. 19 die Ansicht widerlegt, daſs es sich beim *μεσίτης* um eine Vermittlung des Gesetzes zwischen Gott und Volk durch Moses und um die Begründung eines contractähnlichen Verhältnisses handeln kann, so gilt diese Ansicht auch hier nicht. In Wirklichkeit findet sich auch v. 20 nichts von zwei Parteien; denn dann müſste es heiſsen: *ὁ δὲ θεὸς ὁ εἷς ἐστίν.***)

Moses ist (nach unserer Erklärung zu v. 19) Mittler (Träger) des Gesetzes in der Zeit zwischen Abraham (Verheiſsung) und Christus (Erfüllung); also thatsächlich der Mittler zweier. Gott ist aber in Verheiſsung und Erfüllung einer (*εἷς*),***) d. h. Verheiſsung und Erfüllung sind der eine, in sich gleiche Inhalt seiner ersten und unumstöſslichen Willenserklärung (*διαθήκη* vgl. auch unsere Erkl. von v. 16 f.); also hat das Gesetz nur vorübergehende Geltung, da es noch vor der Ankunft des verheiſsenen Erben, welcher die Erfüllung darstellt, gegeben wurde, und da seine Geltung mit der Ankunft desselben aufhört (v. 19). v. 20 enthält demnach — in Form einer Digression — eine Ausdeutung des Begriffes *μεσίτης* unter Beziehung auf das Verhältnis zwischen Verheiſsung und Erfüllung; diese mit *διαταγεὶς* v. 19 beginnende Digression geht mit v. 20 zu Ende, und v. 21 greift wiederum auf den Anfang von v. 19 (*ὁ νόμος τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη*) zurück.

---

*) vgl. Gottfr. Hermann l. c. zu v. 20 (bei abweichender Erklärung von 20a und sonstiger anderer Auffassung): id agebat Paulus, ut ostenderet, legem Mosis, quae nihil neque cum promissione Abraamo data neque cum praesente effectione illius promissionis commune haberet, dumtaxat interim valuisse, iam autem non amplius valere.

) Winer's und anderer Berufung auf luc. 17 34 trägt nichts aus, weil dort in dem Zeitpunct unmittelbar vor dem Ereignis **unbestimmt ist, welcher von den zweien *παραληφθεὶς* sein wird, während Gal. 3 20 Gott als die eine Partei (Partei nach gewöhnlicher Deutung) von vornherein bestimmt ist.

***) *ὁ δὲ θεὸς* [sc. *τῷ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχαρισμένος* vgl. v. 18.] *εἷς ἐστίν.*

Das Gesetz macht die Verheißung nicht ungültig, denn aus dem Gesetz folgt keine κληρονομία (bezw. δικαιοσύνη), wie aus der Verheißung. Das war das Ergebnis bis Ende v. 18. Nun wurde aber das Gesetz hinzugefügt mit dem Zweck, die Sündenmacht zu steigern (v. 19). Also steht es vielleicht im Widerspruch mit der Verheißung? Dieser formell mögliche Schluss wird als sachlich unbegründet zurückgewiesen (v. 21) unter Hinweis auf die schon v. 18 betonte Thatsache, dass aus dem Gesetz keine κληρονομία (δικαιοσύνη) folgt. Das Gesetz ist vielmehr ein Mittel, um auf die Verheißung (κληρονομία, Glaubensgerechtigkeit) hinzuleiten, ein Gedanke, welcher dann bis v. 26 durch verschiedene Vergleichsmittel eine nähere Ausführung erfährt. Zu vv. 27—28 vgl. Anm. S. 20.

Jeder Hauptgedanke des Abschnittes Gal. 3 15–29 ist an vv. 15 und 16 als Ausgangspunkt der Beweisführung orientiert.

v. 29 bringt, auf v. 16 zurückblickend, das in der Kette der Gedanken beiseite gelassene Zwischenglied nach, dass das verheißungsmäßige Erbe durch die (mittels des Glaubens erfolgende) Zugehörigkeit zu dem verheißungsmäßigen Erben (Christus) vermittelt ist.

Mit 4 1. 2 beginnt eine abermalige Erläuterung der — mit 3 17 anhebenden — Grundanschauung, dass die Bedeutung des Gesetzes, an jener der Verheißung gemessen, eine untergeordnete und nur vorübergehende ist. Dieser Gedanke erhält aber hier, u. zw. abermals auf juristischer Basis, eine andere Formulierung als c. 3 17 u. 19. Dort war das Gesetz nach seiner vorübergehenden rechtlichen Geltung einfach der Verheißung nach ihrer unumstößlichen rechtlichen Geltung gegenübergestellt, hier wird der Zustand unter dem Gesetz zu jenem unter der Verheißung juristisch in Gegensatz gestellt; dort (v. 19) war der Erbe noch nicht vorhanden gedacht, hier ist er zwar schon vorhanden, aber noch unmündig. In beiden Fällen besteht nun ein vorübergehender Zwischen-

zustand, dort zwischen Verheißung und Erfüllung, hier zwischen dem Tode des Testators und dem Eintritt des Erben in das Alter der Mündigkeit. (Ähnlich ist die Anschauung 3 23 f.).

Es ist nun kein Zweifel, dass das, was Paulus mit *μεσίτης* v. 19 sagen will, juristisch sich viel greifbarer in 4 1. 2 erschließt.

Die *ἐπίτροποι* und *οἰκονόμοι* sind *μεσῖται* — wie Moses *μεσίτης* ist —, weil sie mit ihrer Thätigkeit (vgl. S. 24) einen Zeitraum ausfüllen, welcher seinem Wesen nach nur ein Mittel- oder Übergangsstadium zu einem vollkommeneren ist. Zu der in v. 19 noch usuellen Deutung des *μεσίτης* auf Moses als Vermittler des Gesetzes zwischen Gott und Volk lässt sich aus c. 4 1. 2 (aus der Mittlerstellung der *ἐπίτροποι* und *οἰκονόμοι*) schlechterdings kein Analogon beibringen.

4 1 *ὁ κληρονόμος — νήπιος* der Erbe im Kindesalter (infans), u. zw. — wie aus v. 2 hervorgeht — pupillus.

Schon die juristische Ausdrucksweise des Abschnittes drängt zu der Annahme, dass der *κληρονόμος* im streng-juristischen Sinn aufzufassen ist, d. h. als Erbe nach einem Testator, welcher verstorben ist. Daraus würde weiter folgen, dass die *ἐπίτροποι* und *οἰκονόμοι* genau den tutores und curatores des römischen Rechts entsprechen.*) Diese richtige Annahme ist bisher nicht zum Durchbruch gelangt, weil die Worte v. 2: *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός* dem zu widersprechen schienen, indem — nach verbreiteter Anschauung — bei den Römern die Vormundschaftsdauer und der Eintritt der Mündigkeit gesetzlich festgesetzt, also nicht von des Vaters Willen abhängig war. Dieser strittige Punct bedarf sonach noch einer Untersuchung.

Justinian bestimmte (C. V. 60. 3), dass bei Personen männlichen Geschlechts das vollendete 14. Lebensjahr als die Zeit des Eintrittes der Pubertät und mit ihr der Befreiung des

*) Die Ernennung des Tutors muss in einem Testament geschehen D. XXVI. 2. 3.

Pupills von der Tutel zu gelten habe.*) Dass aber vordem ein gewisser Spielraum gestattet war, ist schon aus dem Streit der Proculianer und Sabinianer mit Sicherheit zu erschließen. Diese**) wollten den Eintritt der Pubertät individuell, jene noch einem allgemeinen Maaßstab festgestellt wissen. In den Institutionen selbst ist aber noch eine deutliche Spur des älteren Rechtes vorhanden J. I. 14. 3***): ad certum tempus (vgl. auch D. XXXV. 1. 101. 2 u. XXVI. 2. 8. 2), vel ex certo tempore, vel sub condicione, vel ante heredis institutionem posse dari tutorem non dubitatur.****)

Es kann demnach als erwiesen gelten, dass der Apostel Paulus Gal. 4 2 römisches Recht im Auge hat und dass die Worte *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός* in den Thatsachen der römischen Rechtsgeschichte ihre Bestätigung finden.

4 1 *οὐδὲν διαφέρει δούλου*, nur in Rücksicht auf die mangelnde Dispositionsfähigkeit. Weiter darf man nicht gehen, weil sonst die wirklichen Verhältnisse damit nicht übereinstimmen; *δούλου* setzt der Apostel nur deshalb, weil er hier schon die Anwendung des Vergleiches im Auge hat (v. 3 *δεδουλωμένοι*). Solange der Vater lebt, kann der Erbe rechtlich nicht *κύριος πάντων* genannt werden (gegen Sieffert).

Der Ausgangspunct des Beweises ist sonach auch c. 4 1. 2 die Errichtung eines Testaments wie c. 3 15 ff., woselbst dieser Gedanke zuerst in den Beweisgang eintritt, ein Zeichen dafür, wie der ganze Abschnitt Gal. 3 15–4 7 unter dem herrschenden Eindruck desselben steht.

c. 4 7 kehrt in nicht ganz concinner Weise zu 4 1 zurück: *κληρονόμος* — *νήπιος* (4 1), *οὐδὲν διαφέρει δούλου* (4 1); *οὐκέτι δοῦλος* (4 7) — *υἱός* — *κληρονόμος*.

*) J. I. 22. pr. pubertatem in masculis post quartum decimum annum completum ilico initium accipere disposuimus.

**) Ulp. XI. 28. puberem autem Cassiani eum dicunt, qui habitu corporis pubes apparet, Proculiani autem eum, qui quatuordecim annos explevit, vgl. auch J. I. 22. pr.

***) Dieser Titel fehlt bei Gaj.; die Quelle von J. läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen.

****) vgl. auch Schrader zu J. I. 22. pr.

Ergebnisse.

Nachdem wir bei der Einzelerklärung von Gal. 3 15–20. 29, 4 1. 2 die Benützung römischen Rechts nachgewiesen, wollen wir nunmehr noch die Bedeutung dieser Thatsache für die Geschichte des Paulinismus einer Erörterung unterziehen.

Das Marcusevangelium enthält eine Reihe meist sprachlicher Eigenthümlichkeiten, die u. E. nicht mit Unrecht als Hinweise auf die Entstehung des Werkes in Rom verwertet werden (B. Weiß, Marcusevgl. S. 4). Dass auf Grund der im Vorausgehenden dargelegten Einflüsse römischer Privatrechtsgedanken auf den Galaterbrief bezüglich des letzteren mit Grund der gleiche Schluss gestattet sein muss, dürfte nicht zu bezweifeln sein.

Es ist nun aber mit Rechtsverhältnissen eine andere Sache als mit einzelnen Wörtern oder selbst ganzen Redewendungen, die im Verkehr der Völker mit Leichtigkeit aus einem Sprachbereich in den andern übergehn, ohne an politische oder nationale Grenzen streng gebunden zu sein, und sich selbst allgemeine Geltung und Verbreitung erobern. Die vielgestaltigen Bildungen des römischen Privatrechts hingegen sind ein Ausfluss der staatsrechtlichen Stellung der römischen Bürger, finden nur auf diese Anwendung und gelten nur für solche.*) In der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts und bis auf Nero (nur diese Zeit kommt für unseren Zweck in Betracht) ist aber das Anwohnen römischer Bürger und der Besitz römischen Bürgerrechts in Asien oder selbst Griechenland nicht die Regel, sondern noch die Ausnahme.

*) Das ius gentium im Sinn des Römers kann mit Grund hier beiseite gelassen werden.

Wenn daher der Apostel Paulus Gal. 3 15 f. mit *κατὰ ἄνθρωπον* ganz unvermittelt auf römische Privatrechtsverhältnisse als auf etwas ganz Selbstverständliches zu sprechen kommt,*) so ist diese Ausdrucksweise so auffallend, dass sie bis über die Mitte des ersten Jahrhunderts p. Chr. hinaus nur unter Beziehung auf die rechtlichen Verhältnisse Italiens oder Roms begreiflich erscheint, deren unmittelbare Anschauung sie verräth.

Daher lautet das Ergebnis unserer Untersuchung: Der Galaterbrief kann nur in Rom oder Italien geschrieben sein, wie es die allgemeine Ansicht in der alten Kirche war. Diese Tradition scheint uns eine der sichersten aus dem kirchlichen Alterthum zu sein, die dadurch nicht widerlegt ist, dass die Versuche, aus einzelnen Theilen des Briefes selbst Andeutungen über seine Entstehung in Rom herauszulesen, nicht gelungen sind.**) Mit den Versuchen, einen anderen Entstehungsort desselben nachzuweisen, steht es übrigens auch nicht besser. Es liegt aber hierin nichts als der Beweis von den sachlichen Schwierigkeiten, mit welchen diese Frage umgeben ist. Der Galaterbrief ist unter allen paulinischen Briefen derjenige, welcher die meisten chronologischen Angaben enthält; und dennoch ist es bis jetzt nicht gelungen, ihn auf Grund derselben mit Sicherheit einer bestimmten Zeit im Leben und einem bestimmten Stadium in der Entwickelung der Lehre des Apostels Paulus zuzuweisen.

Eine Hauptrolle bei den auf den Brief bezüglichen Datierungsversuchen spielt der Bericht der Apostelgeschichte. Wie gering

*) Einen Hinweis auf den persönlichen Rechtsstand des Apostels wird man darin kaum finden können. Bezüglich der Galater als Adressaten ist anzunehmen, dass sie den Aufenthalt des Apostels und demnach den Entstehungsort des Schreibens bei der Überbringung desselben erfuhren und sich dasselbe unter Beziehung auf die entsprechenden Verhältnisse deuteten.

**) Wären die Worte 1 4 *ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ* mit Sicherheit von einer Befreiung von Unseligkeit, Strafe, Gefahr (v. Hofmann, B. Weiß) zu verstehen, so könnten sie als ein Hinweis auf die Erfahrungen der Gefangenschaft gelten.



aber die Evidenz ist, die sich aus den Combinationen zwischen dem Bericht der acta und des Galaterbriefs in Hinsicht auf die Zeitlage (bzhw. den Abfassungsort) des Briefes ergibt — mag man den historischen Wert der acta wie immer taxieren —, kann aus einem Überblick über die Datierungsversuche des Briefes ersehen werden.

Er ist aus einer Position in der paulinischen Geschichte in die entgegengesetzte geschoben, hier als der erste, dort als der letzte aller Paulinen betrachtet worden (vgl. Meyer-Sieffert, S. 22 ff., Clemen S. 292, Steck S. 40 ff.)*) — alles im Zusammenhang mit verschiedenen Ansichten besonders über das Verhältnis des Briefes zum sog. Apostelconcil und über den geographischen Bereich Galatiens.

Bei dieser Sachlage springt der Mangel eines nach irgend einer Beziehung durchschlagenden Argumentes in die Augen. Wie sehr von dem Nachweis eines solchen die Entscheidung über eine Reihe tief einschneidender Fragen zur Geschichte des Urchristentums abhängt, zeigt Clemen's Chronologie der paulinischen Briefe (1893).

Auch Clemen verlegt die Entstehung des Galaterbriefs in die Zeit nach dem Römerbrief (l. c. S. 199 ff.). Hierdurch sucht er eine Basis für den Nachweis zu gewinnen, daſs in der Lehre (bzhw. in der christlichen Persönlichkeit) des Apostels Paulus eine Entwicklung zu statuieren sei. Soll dieser Beweis gelingen, so muſs wenigstens die relative Datierung der Briefe und in erster Linie die des Galaterbriefes gesichert sein.

Dieses Ziel sucht Clemen auf Grund von Combinationen zwischen dem Bericht der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes zu erreichen, also in Befolgung jenes Verfahrens, dessen geringe Evidenz schon aus der oben erwähnten

*) Der chronologische Kanon „nicht zu spät und nicht zu früh" kam erst seit Usteri's und Rückert's Commentaren zu weiter Verbreitung. Die wichtigsten Vorgänger nennt Rückert S. 319. Vgl. noch Credner, Einleitung S. 358 ff.

Vielgestaltigkeit der die muthmaßliche Zeitlage des Briefes anlangenden Ergebnisse sich erschließen läßt.

Eine Beseitigung dieser gewissermaßen uncontrollierbaren Freiheit der Bewegung im unbegrenzten Raum steht nur dann zu erwarten, wenn sich aus dem Galaterbrief selbst als der primären Quelle ein fester Anhaltspunct für die Datierung dieses Briefes ergibt.

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung war, denselben in dem Auftauchen römischen Rechts Gal. 3 15 ff. 4 1. 2 nachzuweisen. Wir folgern aus dieser Thatsache, dass der Brief in der römischen Zeit des Apostels Paulus entstanden und daher jedenfalls unter den vier großen Briefen der letzte sein muß. In ihrer Reihe folgt demnach auf den ersten und den sogenannten zweiten Korintherbrief*) der Römer- und diesem der Galaterbrief.**)

Die zusammenhängende Darlegung aller das gegenseitige Verhältnis dieser Briefe berührenden Probleme liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung.

---

*) Vgl. unsere Schrift: Der Viercapitelbrief im zweiten Korintherbr. 1894.

**) Von einer Untersuchung der Gründe, aus welchen Steck (Galaterbr. S. 154 ff.) den Römerbrief der Entstehungszeit und dem Abhängigkeitsverhältnis nach an die Spitze der großen Paulinen stellt, müssen wir hier absehen.

Dass Clemen, welcher auf Grund gänzlich von den unseren abweichender Prämissen den gleichen Grundgedanken mit uns vertritt (näml. die Entstehung des Galaterbriefs nach dem Römerbrief), Rom als Abfassungsort des Galaterbriefs ablehnt (Chronologie S. 203), ist in Combinationen begründet, die kaum — weder rücksichtlich der acta noch des Galaterbriefs — allgemeinere Zustimmung finden dürften.

Das Ziel, welches Clemen vorschwebte, die Beseitigung des Schaukelsystems zwischen der Apostelgeschichte und dem Galaterbrief, läßt sich auf den von ihm eingeschlagenen Wegen allein nicht erreichen.

Ex. H. E. M.
1 - 14 - 28 -

Druck von G. D. Bädeker in Essen.

Verlag von G. D. Baedeker in Essen,
zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Der Viercapitelbrief

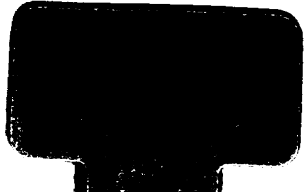
im zweiten Korintherbrief des Apostels Paulus.

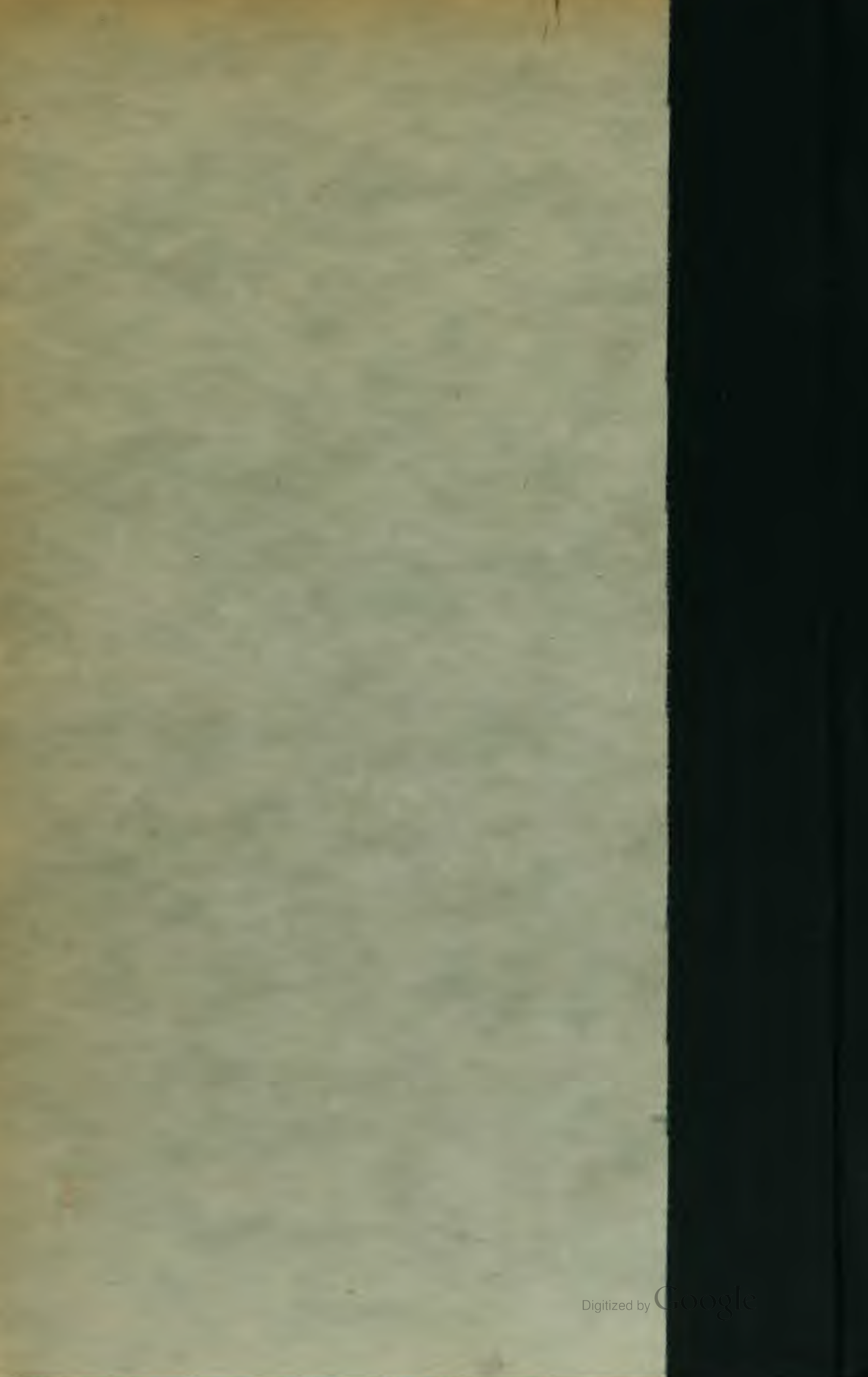
Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristenthums

von

Anton Halmel.

Preis: 75 Pfg.


Digitized by Google